

# Maternità e madri nel pensiero e nella prassi sociale del cristianesimo antico

Emanuela PRINZIVALLI

SOMMARIO: 1. Dio come Madre nel cristianesimo delle origini: 1.1: Dio come madre nell'ebraismo e nel primo cristianesimo; 1.2 Il ruolo di Gesù Cristo nella rappresentazione materna di Dio; 1.3 Gli gnostici e Clemente Alessandrino: le due facce della femminilizzazione di Dio; 2. Fortuna metaforica della maternità nel cristianesimo delle origini e l'ambigua valutazione della maternità concreta; 3. La funzione della maternità verginale di Maria nel cristianesimo delle origini

So bene che il titolo di questo contributo è fin troppo comprensivo. Si pone infatti al crocevia di tre tematiche: 1) La maternità spirituale; 2) la madre cristiana nei vari aspetti dallo storico al sociologico al teologico; 3) la maternità di Maria. Il rischio che si corre è quello di proporre soprattutto interrogativi e segnalare piste di ricerca che non possono essere percorse in modo adeguato. Ma un titolo del genere ha almeno la funzione positiva di ricordare che, come sempre nel cristianesimo, non si può separare in modo netto il pensiero dalle pratiche sociali e che una riflessione teorica, anche implicita, o la risposta polemica a riflessioni teoriche avversarie, presiedono ai modelli di comportamento dai quali discendono alcune pratiche sociali.

Naturalmente la presenza quasi esclusiva per i primi tre secoli di fonti letterarie limita il nostro campo di osservazione e ci mette in contatto direttamente solo con autori che si incaricano, a vario titolo, del ruolo di guida nelle chiese. Le opinioni, le credenze e le prassi dei semplici fedeli ci appaiono solo indirettamente e attraverso il loro fil-

tro interpretativo. Non dobbiamo mai dimenticarlo. La realtà molteplice delle pratiche effettive ci sfugge quasi sempre, come l'andamento di queste pagine attesterà.

La maternità è esperienza umana fondamentale e fondante tanto da costituire uno dei più potenti campi metaforici delle diverse culture e quando le culture sono anche scritte delle letterature religiose e non religiose da esse prodotte. Come metafora contiene in sé l'evocazione della potenza generativa, ma soprattutto dell'accoglienza, della dedizione, della tenerezza, dell'indulgenza, caratteristiche spesso giustapposte, quando non contrapposte, nelle società patriarcali, all'autorità paterna.

In questa sede non possiamo dar conto delle attuali discussioni circa la valenza culturale, quindi anche "costruita", delle caratteristiche del femminile e del maschile, che includono le attribuzioni specifiche, rese standardizzate, della maternità e della paternità: dobbiamo limitarci a prendere atto che l'attribuzione alla maternità delle caratteristiche che ho elencato sopra è costante nel mondo antico. Né possiamo soffermarci sul ripensamento psicoanalitico attuale che, rispetto a una lettura eminentemente biologica della maternità, esalta le tematiche connesse alla sfera psicologico-affettiva-emotiva e implica, perché la maternità si realizzi in maniera consapevole, una disposizione adottiva. In tal senso viene valorizzata la suggestione proveniente dai racconti biblici sulla sterilità delle matriarche, e la conseguente contrapposizione instaurata tra il processo generativo naturale e l'intervento di Dio che fonda altrimenti il rapporto genitoriale<sup>1</sup>.

Al termine di questa troppo breve ma necessaria premessa vengo a proporre le mie linee di indagine nell'ambito dei primi tre secoli del cristianesimo (con qualche inevitabile sfioramento cronologico):

a) Parlare di Dio come madre nel cristianesimo delle origini

<sup>1</sup> Cfr. in questa prospettiva: M. Recalcati, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015.

b) La fortuna metaforica della maternità nel cristianesimo delle origini e l'ambigua valutazione della maternità concreta.

c) La funzione della maternità verginale di Maria nel cristianesimo delle origini.

## I. Dio come Madre nel cristianesimo delle origini

### *I.1 Dio come madre nell'ebraismo e nel primo cristianesimo*

Stante quello che ho appena detto circa la potenza del campo metaforico della maternità, anche il pensiero religioso non ha potuto e non può fare a meno di prendere in carico una rappresentazione del divino con caratteri materni, oltre che paterni. Nei sistemi religiosi politeisti ciò avviene in modo semplice, attraverso la venerazione nei confronti di divinità femminili. Più difficile la questione nei sistemi monoteisti, dove, stante l'incontrastato paradigma androcentrico (attivo in profondità anche quando si riconosce che Dio è al di sopra di ogni rappresentazione mentale e di ogni definizione umana), si tende a imprestare più o meno inconsapevolmente a Dio caratteri maschili. Per quanto riguarda l'ebraismo, oggi sappiamo che l'approdo al monoteismo fu lento e contrastato, passando per una iniziale monolatria. È considerato assai probabile dagli studiosi che, nella fase più antica, il Dio di Israele avesse come parea *Asherah*, la dea madre semitica presente con nomi leggermente variati nell'area del mediterraneo orientale<sup>2</sup>, secondo l'attestazione di fonti documentarie: «io ho pregato su di voi la benedizione di YHVH nostro custode e della sua Asherah»,<sup>3</sup>

2 In Geremia ve ne sono tracce nei ripetuti riferimenti, criticati dal profeta, alla venerazione del popolo di Giuda per la "regina del cielo" (Ger 7, 8; Ger 44,17.19.25).

3 G. Garbini, *Dio della terra, dio del cielo. Dalle religioni semitiche al giudaismo e al cristianesimo*, Paideia, Brescia 2011, pp. 54-55. C. Grottanelli, *La religione di Israele prima dell'esilio*, in *Ebraismo*, Laterza, Bari 2007, p. 24. Una iscrizione di Khirbet el-Qom vicino a Hebron reca scritto: «Sia benedetto il Signore e la

recita, per esempio, un ostracon dell'VIII secolo a.C., rinvenuto nel 1975 in località Kuntillet Ajrud, a nord est del Sinai. Nello stadio del monoteismo, questa figura, ormai cancellata, è stata supplita in vario modo, soprattutto mediante le rappresentazioni femminili e materne di Dio nella Bibbia. Non c'è bisogno di ricordare queste immagini (Dio che grida come una partoriente in Is 42,14; Dio che non si dimentica del suo popolo, come una madre, anzi più di una madre in Is 49, 15; Dio che allatta il suo popolo, lo accarezza sulle ginocchia e lo consola come una madre in Is 66,12-13; gli vengono inoltre attribuite "viscere materne" (*rahāmîm*), alcune famosissime e ancor più famose negli ultimi anni, quando, a partire da Giovanni Paolo I (*Angelus* del 10 settembre 1978), gli stessi papi hanno riscoperto e valorizzato questo aspetto biblico di Dio.

Altri modi di recuperare il volto femminile di Dio sono: a) il ruolo assegnato allo Spirito e b) alla Sapienza nella Bibbia. In Gen 1,2b l'azione compiuta sulle acque primordiali dallo Spirito, cui, come tutti sanno, corrisponde il termine femminile<sup>4</sup> ebraico di *rûah*, è espressa con un verbo raro (*mrhpt*) usato per la cova delle uova: pertanto indica un'opera materna, il prendersi cura, e questo significato è sostenuto

sua Asherah, che dai suoi nemici lo hanno salvato!». Su questi temi cfr. M.S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford University Press, Oxford 2003.

- 4 Il carattere femminile dello Spirito santo non è completamente oscurato nel cristianesimo. Oltre a quanto dico nel testo si può menzionare la *Didascalia apostolorum*, un'opera del III secolo, composta in Siria, dove si legge: «il diacono è figura di Cristo: dunque sia da voi amato. Onorate la diaconessa come figura dello Spirito santo»: *Didasc.* 2,26,5-6, edidit F.X. Funk, In *libreria Ferdinandi Schoeningh, Paderbornae* 1905, p. 104 e 105. Ringrazio il prof. Dolhai Lajos per avermi ricordato questo importante brano. In generale, sulla rappresentazione femminile dello Spirito santo e sul suo carattere materno cfr. S.E. Myers, *The Spirit as Mother in Early Syriac-Speaking Christianity*, in *Women and Gender in Ancient Religions: Interdisciplinary Approaches*, S.P. Ahearne-Kroll, P.A. Holmway, J.A. Kelhoffer eds., Mohr Siebeck, Tübingen 2010, pp. 427-462.

da Basilio il Grande, il quale si rifà a un autore siriano di cui tace il nome, spiegando che il verbo in siriano, lingua prossima all'ebraico, indica la vivificazione delle uova nel nido. In Basilio questa interpretazione è funzionale alla sua rivendicazione del ruolo creativo dello Spirito santo<sup>5</sup>. Non si può escludere che altri passi di Gen 1-3, come Gen 3,8, contenessero in origine il ricordo di una *rûah* personificata, poi oscurata dai masoreti<sup>6</sup>. Nel *Vangelo secondo gli Ebrei*, citato con questo nome innanzitutto da autori alessandrini<sup>7</sup>, proveniente da una comunità giudeo cristiana di Egitto<sup>8</sup>, abbiamo la conferma, messa sulla bocca dello stesso Gesù, del ruolo materno dello Spirito, in quanto Gesù dice: «poco fa mia madre, lo Spirito santo, mi ha preso per uno dei miei capelli e mi ha portato sul monte Tabor». Il frammento è molto famoso, ma di solito lo si legge avulso dal contesto in

- 5 Basilio, *Hom. in Exaem.* II,6,2-3: «Non ti darò una spiegazione personale, ma quella di un Siro tanto distante dalla sapienza mondana quanto vicino alla conoscenza dei veri lumi. Diceva costui che la parola in siriano era più espressiva, e per la sua parentela con l'ebraico si accostava un po' di più al senso delle Scritture. Ecco quale sarebbe il senso della parola: quel si muoveva, dice costui, viene interpretato come "riscaldava" e "fecondava" la natura delle acque, alla maniera di un uccello che cova e infonde forza vitale nelle uova sottoposte al suo calore. Tale è, dicono, il significato espresso da questa parola: lo Spirito si muoveva, cioè preparava la natura delle acque alla generazione; cosicché è sufficiente questo per dimostrare quel che certuni mettono in discussione, cioè che lo Spirito santo non è escluso dall'attività creatrice»: tr. it. M. Naldini, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 1990, p. 59. Sull'identificazione del Siro cfr. Id., *Sull'interpretazione esamerele di Gen 1,2 "Spiritus Dei ferebatur super aquas"*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont, Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma 1988, pp. 446-449.
- 6 Cfr. G. Garbini, *Chi ha creato Adamo?*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 75/2 (2009), pp. 601-611: 609.
- 7 Clemente Al., *Strom.* II,9,45; V,14,96; Origene, *Comm.Io.* II,12,87.
- 8 Cfr. il commento di D. A. Bertrand, in *Écrits apocryphes chrétiens I*, édition publiée sous la direction de F. Bovon et P. Geoltrain, Gallimard, Paris, 1997, p. 455.

cui si trova. Se invece lo leggiamo nell'ambito del discorso di Origene che lo cita<sup>9</sup>, constatiamo che il detto è la spia di uno schema teologico arcaico: infatti Origene non rigetta affatto come non autentiche queste parole di Gesù, ma si sforza di darne un'interpretazione non letterale (cioè: lo Spirito diventa madre di Cristo in quanto fa la volontà del Padre, perché Cristo stesso dice che chiunque fa la volontà del Padre è sua Madre: cfr. Mt 12,50 e paralleli), conforme alla sua idea di Spirito santo, contrastando così un'altra interpretazione corrente, la quale sottintende un diverso schema teologico, che legge nel passo la conferma della superiorità dello Spirito rispetto a Cristo e dunque l'affiancarsi dello Spirito al Padre. Immediatamente prima di questo passo Origene si era trovato alle prese con il versetto di Is 48,16: questo nei Settanta suona «Il Signore ha mandato me e il suo spirito» ed è quindi luogo “anfibolo”, cioè può essere interpretato non solo nel senso che Dio ha mandato Cristo e lo Spirito, bensì anche nel senso che Cristo è stato inviato da Dio e dallo Spirito, affiancando così lo spirito a Dio. Insomma abbiamo la prova, con conferma successiva da parte di Didimo il Cieco<sup>10</sup>, che nel cristianesimo, seguendo una impostazione già presente nel giudaismo, lo Spirito poteva collocarsi al fianco di Dio svolgendo una funzione materna. Bisognerà attendere la vena poetica di Sinesio di Cirene, il filosofo neoplatonico diventato vescovo di Tolemaide, perché lo Spirito santo sia cantato apertamente come madre<sup>11</sup>. Infatti Sinesio assegna all'*hagia pnoià* (*Inno II [olim*

9 Origene, *Comm.Io.* II, 79-89.

10 Didimo, *Commento al Sal 207b*: cfr. le mie note a p. 136 del volume: *Didimo il Cieco. Lezioni sui Salmi. Il Commento ai Salmi scoperto a Tura*. Introduzione, traduzione e note di E. Prinzivalli, Paoline, Milano, 2005. Di fatto, pur preferendo la stessa lettura di Origene, cioè che il Signore manda sia il Figlio sia lo Spirito santo, Didimo conclude: «ciascuno può accogliere l'interpretazione corrispondente alla lettura, come è stato detto».

11 Sinesio, *Inno 2*, 100-105: cfr. il commento di Ch. Lacombrade, in *Synésios de Cyrène, I. Hymnes*. Texte établi et traduit par Ch. Lacombrade, Les Belles Lettres, Paris 2003, p. 63 e 115.

IV], v. 98) il posto centrale nel rapporto fra Dio e il Figlio, con esclusiva caratterizzazione femminile giacché, oltre al titolo di madre (in quanto la sua effusione ha fatto germogliare il Figlio), aggiunge quello di figlia e sorella<sup>12</sup>: la triplice caratterizzazione è un modo poetico per adeguarsi all'ortodossia trinitaria del IV secolo, che aveva sancito l'uguaglianza delle ipostasi e allo stesso tempo la scaturigine della divinità dal Padre.

Per quanto riguarda la Sapienza, essa è una personificazione o, quanto meno, una potenza di Dio percepita come derivata e distinta da lui, come avviene in Proverbi 8,22-25 e in Sapienza 7,5. Presso i cristiani questa eredità sarà oltremodo ricca di sfaccettature: la Sapienza può essere infatti identificata con lo Spirito stesso, come avviene in Teofilo di Antiochia<sup>13</sup>, o diventare protagonista del mito gnostico<sup>14</sup>,

12 Appartiene invece probabilmente alla fase neoplatonica, precedente all'episcopato, l'inno V (*olim* II) dove Dio viene cantato negli opposti che non descrivono l'indescrivibile Dio, ma che dicono che la totalità si assomma in lui: «sei tu la radice delle cose presenti e passate, future e possibili; sei tu il padre, tu la madre, sei tu il maschio, tu la femmina, sei tu la voce, tu il silenzio, natura di natura generatrice, il Signore, eternità dell'eternità» (vv. 59-67: ed. Lacombrade, p. 82; tr. it. di A. Garzya, Utet, Torino 1989, p. 78r). Si riscontra la prossimità di Sinesio a Macrobio, che, attraverso Porfirio, filtra le medesime espressioni: *Comm. in Somn. Scip.* I,6,8.

13 Teofilo, *Ad Aut.* I,7.

14 In effetti, l'interferenza e anche l'identificazione fra Spirito santo e Sapienza è continua nella riflessione cristiana delle origini e, prima ancora si ritrova nel giudeo ellenismo. In Sap 7,22-24 è detto: «in lei (*cioè nella Sapienza*) c'è uno spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile etc.» e in Siracide 24,5 la Sapienza dice, con probabile allusione a Gen 1,2b: «ho percorso da sola il giro del cielo, ho passeggiato nelle profondità degli abissi». La riflessione gnostica sviluppa in senso spirituale il volteggiare dello Spirito sull'abisso di Gen 1,2b. Nell'*Apocrifo di Giovanni* (redazione breve) sta a significare il pentimento di Sophia mentre si muove nelle tenebre dell'ignoranza: cfr. Z. Pleše, *Intertextuality and Conceptual Blending in the Apochryphon of John*, in *Adamantius* 18 (2012), pp. 118-135, spec. 126.

per essere quindi normalizzata da Origene come il principale degli aspetti del Dio Figlio, sulla scia del versetto di Paolo, 1Cor 1,23<sup>15</sup>.

### 1.2 *Il ruolo di Gesù Cristo nella rappresentazione materna di Dio*

Prima di soffermarci, sia pure per poco, sul tornante dell'interpretazione gnostica di Dio, poniamoci la domanda: qual è, e se esiste, al di là del versetto del *Vangelo degli Ebrei*, la cui autenticità può difficilmente essere provata, l'apporto di Gesù di Nazaret alla delineazione del volto materno di Dio. Se ci limitiamo ai vangeli sinottici, sui quali, con tutte le opportune precisazioni e integrazioni, si basa tuttora la ricerca storica riguardante Gesù, pur non mancando una rappresentazione regale di Dio, consentanea al monoteismo del tempo, è soprattutto al suo volto paterno che Gesù si rivolge con la familiarità dell'appellativo affettivo *Abbà*: è un volto paterno cui si deve l'obbedienza dei figli propria delle antiche società mediterranee. Ma questo volto paterno ha una caratterizzazione fortemente inclusiva, giacché è incentrata soprattutto sulla misericordia di Dio, che raggiunge il culmine di efficacia nella parabola del figlio prodigo, appartenente al *Sondergut* lucano (15,11-32) (preceduta, non lo dimentichiamo, da quella della pecora smarrita, comune a Mt 18,12-14, e da quella della dracma perduta in Lc 15,4-7, di nuovo propria di questo vangelo, dove Dio è impersonato da una donna) nella quale il padre compie tutte le azioni che un *pater familias* non dovrebbe mai compiere, perché sono lesive dell'onore, la prerogativa che nelle società mediterranee più conta, e comportano abbassamento e umiliazione<sup>16</sup>: facendo ciò la parabola perviene a delineare una femminilizzazione e maternizzazione di Dio.

15 M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 71-107 e 109-143.

16 Cfr. E. Norelli, *Gesù di Nazaret*, in *Storia del cristianesimo* I, a cura di E. Prinzivalli, Carocci, Roma, 2015, pp. 56-57.



Non solo la predicazione di Gesù di Nazaret concorre ad arricchire di valenze femminili il volto di Dio, ma anche lo sviluppo della cristologia alta: quest'ultima rappresenta l'apice del percorso iniziato con il rovesciamento dell'umiliazione della crocifissione nella esaltazione di Gesù operata da Dio con la resurrezione. Quando si passa da una cristologia dell'esaltazione a stabilire che Cristo è Dio, è Dio stesso che si sottomette prima all'umanazione e poi alla sofferenza e alla morte. Dio in Cristo diventa in qualche modo passibile, debole, quindi si femminilizza, potremmo dire, secondo le categorie assiomatiche del mondo antico. Ho specificato "in qualche modo" perché la linea vincente del pensiero cristiano, che costituirà la successiva ortodossia, si adopererà precisamente a specificare l'impassibilità della componente divina di Gesù, e a illustrare in che senso il Padre com-patisce con il Figlio, ma nello stesso tempo, attraverso la dottrina della *communicatio idiomatum*, già formulata da Origene, manterrà l'assunzione da parte di Dio della sofferenza umana.

*1.3 Gli gnostici e Clemente Alessandrino: le due facce della femminilizzazione di Dio*

Se la linea vincente della teologia cristiana affermerà l'impassibilità della natura divina, in quel magmatico II secolo dove tutto viene ripensato o pensato per la prima volta e la speculazione cristiana su Gesù Cristo e su Dio si frange e si moltiplica in diversi rivoli<sup>17</sup> alcune correnti di pensiero insisteranno sulla passibilità del divino per spiegare l'assetto del mondo attuale, pervaso dal male e dal dolore. Queste correnti ponevano in primo piano la componente femminile di Dio, ipostatizzandola, e indicandola come Madre dei salvati che sarebbero stati ricondotti dalle tenebre del mondo attuale nel seno di Dio. Sto

17 Che riguardano soprattutto due versanti di problemi: che rapporto c'è fra Gesù e il Dio delle Scritture ebraiche e in che modo e perché Gesù procura la salvezza agli esseri umani.

parlando degli gnostici che, pur in una affabulazione mitica differente nei diversi gruppi, attribuiscono tutti a un dio femmina la loro origine. Nel mito valentiniano, il più noto, perché abbiamo a disposizione diverse fonti molto antiche a riguardo, Sophia è la protagonista di una vicenda che la vede infrangere l'equilibrio del mondo divino (*pleroma*). Un mondo divino derivante da un unico Dio che si svela come coppia (*Bythos* e *Sighè*, cioè *Abisso* e *Silenzio*) nel momento in cui si effonde in ulteriori entità divine, androgine, che a loro volta si sdoppiano in coppie (*sizigie*) nel momento della generazione: un perpetuo intreccio di relazioni, quindi, percorso da una corrente amorosa cui Sophia si sottrae, alla ricerca dell'incontro diretto con il Padre. Il mondo materiale che Sophia crea attraverso il Demiurgo promana dalla sua sofferenza, gli spirituali imprigionati in esso derivano invece dalla sua sostanza spirituale, emessa alla vista del Salvatore: anch'essi quindi sono parte del divino, ma parte debole, informe, femminile, che solo dopo aver ricevuto forma dal Salvatore potranno entrare nel Pleroma accompagnandosi ai loro partner maschili: «eravamo figli della sola Femmina, come di un'unione vergognosa. Imperfetti infanti stolti deboli informi, emessi come aborti, eravamo figli della Donna. Ma una volta formati dal Salvatore, siamo diventati figli dell'Uomo e della camera nuziale (cioè del *pleroma*)»<sup>18</sup>. La valorizzazione della maternità negli gnostici è ambigua, perché la madre, secondo una concezione della generazione molto diffusa fra gli antichi, influenzati soprattutto dalla embriologia aristotelica<sup>19</sup>, non può dare la formazione al feto: quindi la Madre Sophia, alla cui inquietudine e al cui desiderio irrealizzato si deve il dinamismo interno al *pleroma*, poi estroffeso nel mondo ulteriore, può solo attendere dall'elemento maschile la formazione e la salvezza per sé e per i suoi figli, anch'essi

18 Clemente Al., *Excerpta ex Theod.* 68; SCh 23,p. 192.

19 Cfr. D. Gourevitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, École Française, Rome, 1984.

elementi femminili del divino: tuttavia, pur con queste limitazioni, la suggestione di un Dio che non può esprimersi ontologicamente solo al maschile, in quanto è un Dio relazionato, resta intatta.

L'idea di un Dio allo stesso tempo padre e madre viene ripresa da Clemente Alessandrino, con un linguaggio vicinissimo a quello valentiniano, ma corretto su due punti fondamentali. Nel *Quis dives salvetur* 37,1-2 così si esprime:

Che cosa bisogna (dire) ancora? Osserva i misteri dell'amore e allora contemplerai il seno del Padre, che il figlio unigenito (Gv 1,18), Dio lui stesso, solo ha mostrato. È lui stesso il dio d'amore ed è per amore che si è lasciato prendere. Quello che è inesprimibile in lui è Padre (τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατήρ), quello che diventa simpatico (συμπαθὲς) con noi è divenuto madre (γένεγονε μήτηρ). Avendo amato, il Padre si è infemminito (ἐθηλύνηθη) e il gran segno di ciò è che ha generato da se stesso (ἐγέννησεν ἕξ αὐτοῦ): e il frutto concepito per amore è amore.

Il linguaggio duale e la vicinanza alla concezione gnostica sono evidenti (se si confrontano gli *Excerpta ex Theodoto* e in generale il valentinismo): l' ἄρρητον (l'inesprimibile) è il primo principio, *Abisso*, ed è elemento maschile accompagnato nella generazione dalla madre silenziosa (Σῆγή). Invece in Clemente l' ἄρρητον, l'unico Dio, si fa simpatico (συμπαθὲς), da padre si rende madre (il verbo usato è γίγνομαι). L'amore lo rende femmina e il frutto dell'amore è amore. Il discorso prosegue illustrando il farsi uomo del frutto d'amore, cioè Cristo e la sua passione. La differenza con gli gnostici è che Clemente nega l'ipostatizzazione della coppia divina e la risolve come dialettica di aspetti interni all'unico Dio. La cosa davvero straordinaria<sup>20</sup> è che

20 Notata bene da Carlo Nardi nella sua introduzione al *Quis dives salvetur*: SCH 537, p. 39.

egli inverte il processo rispetto agli gnostici: la maternità di Sophia era infatti per loro, come abbiamo visto, qualcosa di inferiore e necessitava di un intervento mascolinizzante, qui invece l' ἄρρητον, l'inesprimibile, necessita della femminilizzazione per potersi esprimere come amore: così facendo, Clemente si differenzia dalle teorie embriologiche che attribuiscono in senso proprio la generazione all'elemento maschile, che dà forma all'informe materia femminile: Dio, proprio in quanto femminilizzato, "genera". Di fatto Clemente, che pure critica negli *Excerpta* la concezione "patetica" di Dio, la quale introduce una passione nell'immutabile, propria degli gnostici, non può fare a meno, attribuendo a Dio l'amore, sulla scorta del Vangelo secondo Giovanni, che è appunto echeggiato nel passo del *Quis dives salvetur*, di assegnargli una postura femminilizzante<sup>21</sup>.

Probabilmente Clemente ammetteva il *pathos* in Dio senza rinnegare la sua opposizione agli gnostici, vedendo pertanto nella femminilizzazione di Dio, cioè nel suo accedere al *pathos*, l'assunzione volontaria della passibilità umana in forza della sua conoscenza onnicomprensiva, senza coinvolgimento della sua natura immutabile<sup>22</sup>. Ma la vicinanza di questo modo di esprimersi al sistema gnostico evidentemente impedì ai "cattolici" di percorrere ulteriormente questa strada, che permetteva di mantenere elementi biblici nel vincente paradigma platonico. Già Origene, che pure parla nella *Omelia su Ezechiele* VI, 6 della passione dell'amore divino<sup>23</sup> non si spinge su que-

21 Altrove Clemente (*Paed.* I, 8, 74, 4; SCh 70, 242) parla di filantropia (φιλόανθρωπὸν ἐστίν) di Dio che scende (καταβαίνοντος τοῦ θεοῦ) a prendere sentimenti umani a causa dell'uomo, per il quale anche il logos di Dio si è fatto uomo.

22 Cfr. D. Dainese, *Passibilità divina. La dottrina dell'anima in Clemente Alessandrino*, Città Nuova, Roma 2012, p. 205. Sullo stesso tema cfr. la posizione di M. Gyurkovics, *Il duplice Logos divino e umano. La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli*, in *Eastern Theological Journal* 1/2 (2015) pp. 99-133, spec. 102-108.

23 *Hom. Ez.* VI, 6; SCh 352, p. 228-230: «Persino il Padre, il Dio dell'universo,

sta via, ma semmai presenta il franco riconoscimento che le categorie di maschile e femminile per Dio sono solo metafore obbligate dalla povertà del linguaggio umano<sup>24</sup>.

Bisogna aggiungere che il motivo della maternità divina sopravvisse e ebbe una fortuna nel medioevo, che la legge in chiave cristologica, già però anticipato da alcuni spunti agostiniani, per es. in *Ennar. in ps.* LVIII,1,10:

*Congregavit autem omnes gentes, tamquam gallina pullos suos, qui infirmatus est propter nos, accipiens carnem a nobis, id est a genere humano; crucifixus, contemptus, alapis caesus, fragellatus, ligno suspensus, lancea vulneratus. Ergo hoc maternae infirmitatis est, non amissae maiestatis.*<sup>25</sup>

*pietoso e clemente* (Sal 103,8) e di grande benignità, non soffre anche lui in certo qual modo? Non sai che quando governa le cose umane, condivide le sofferenze degli uomini? [...] Nemmeno il Padre è impassibile. Se lo preghiamo, prova pietà e misericordia, soffre d'amore (*patitur aliquid caritatis*) e si immedesima nei sentimenti che non potrebbe avere, data la grandezza della sua natura, e per causa nostra sopporta i dolori degli uomini (tr. it. N. Antoniono, Città Nuova, Roma, p. 119).

- 24 *Com. Cant.*, libro 3; GCS 33; Origenes Werke 8, p. 196,4ss.: «Il Logos di Dio [...] è al di sopra del genere maschile o neutro o femminile (*super masculinum tamen et neutrum ac femininum genus*): e al di sopra di ogni interpretazione di tal genere si deve intendere ciò di cui si parla, non solo il Logos di Dio, ma anche la sua Chiesa e l'anima perfetta, che vengono definite come sposa. Infatti così dice anche l'Apostolo: "In Cristo non c'è più maschio e femmina, ma tutti in lui siamo una cosa sola" (Gal 3,28). A motivo degli uomini che non riescono ad ascoltare se non si fa uso di parole comuni, la Sacra Scrittura ha descritto questi argomenti secondo il costume dell'umano linguaggio, affinché noi li ascoltiamo espressi con parole note e usuali, ma li interpretiamo appropriatamente in riferimento alle realtà divine e incorporee (*ut verbis quidem notis ea et solitis audiamus, sensu tamen illo, quo dignum est, de divinis rebus et incorporeis sentiamus*)» (tr. it. M. Simonetti, Città Nuova, Roma, 1976, p. 215).
- 25 Agostino, *Ennar. in ps.* 58, 1,10; Nuova Biblioteca agostiniana, vol. XXVI, Città Nuova, Roma 1970, p. 256. Sulla Chiesa madre in Agostino cfr. V. Grossi, *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*, EDB, Bologna 2012, pp. 210-220.

Non potendo fuoriuscire dal periodo assegnato, perché ci getteremmo in un *mare magnum*, mi limito a segnalare alcuni sviluppi medievali. Innanzitutto si deve ricordare che il corpo salvifico e sofferente di Cristo sulla croce assume caratteri che inglobano la dimensione femminile espressa dalla maternità, in quanto nutre con il suo sangue, come anche l'iconografia del tempo illustra<sup>26</sup>. Accenno poi alla mistica Giuliana di Norwich (XIV-in. XV secolo), una di quelle donne straordinarie che Kari E. Børresen propone come “Madri della Chiesa”. Giuliana, forte del suo convincimento che «oure sauvioure is oure very moder, in whome we be andlesly borne and never shall come aut of him»,<sup>27</sup> estende la maternità di Cristo dalla sua umanità alla sua divinità trinitaria: infatti «the second person of the trynyte is oure moder in kind in oure substancyall making, in whom we be groundyd and rotyd, and he is oure moder of mercy in oure sensualyte taking»<sup>28</sup>. Giuliana riesce così a esprimere la relazione trinitaria mediante l'uso di metafore inclusive del maschile e del femminile<sup>29</sup>.

Ma non solo attraverso Cristo, considerato nella sua duplice natura umana e divina, si esprime il femminile di Dio nel medioevo. Lo Spi-

26 C. Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books, New York 1991, p. 204-211; cfr. G. Ward, 'Queering' il corpo del Cristo. Una lettura ecclesiologica, in *Lenigma corporeità. Sessualità e religione*, a cura di A. Autiero, S. Knauss, EDB, Bologna 2010, pp. 283-294.

27 *Revelation*, 57.40-43, in *The Writings of Julian of Norwich. A Vision Showed to a Devout Woman and a Revelation of Love*, N. Watson, E. Jenkins eds., Brepols, Turnhout 2006.

28 *Revelation*, 58, p. 586.

29 K. E. Børresen, *Julian of Norwich: a Model of Feminist Theology*, in *From Patriotics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models*, Herder, Roma 2002, pp. 231-246. Per una sintesi efficace di tutta la tematica cfr. Ead., *Matristics*, in *Encyclopedia of Ancient Christianity*, produced by Institutum Patristicum Augustinianum. General Editor A. Di Berardino, IVP Academic, Downers Grove, Illinois 2014, II, pp. 730-735.

rito santo, protagonista ogni volta che emergono movimenti cristiani contestativi dell'esistente, a Milano, per i fedeli di Guglielma, detta la Boema, si incarna in lei quale manifestazione femminile di Dio, il che comporta anche una rifondazione culturale al femminile (la seguace Maifreda celebrò una messa sulla sua tomba nella Pasqua del 1300)<sup>30</sup>.

## 2. Fortuna metaforica della maternità nel cristianesimo delle origini e l'ambigua valutazione della maternità concreta

Ripartiamo da Gesù per la seconda traiettoria del nostro discorso. All'esaltazione dell'aspetto materno che viene a caratterizzare in modo peculiare la genitorialità di Dio, si accompagna nei detti di Gesù una relativizzazione della maternità fisica. Questa si attua peraltro nel quadro del suo concreto modo di vita, volontariamente marginale, visto che Gesù scelse una vita itinerante e slegata dal contesto del clan familiare<sup>31</sup>, anche se è possibile che, rispetto alla rappresentazione data dai Sinottici, a un certo punto il conflitto con la famiglia, violento nella fase iniziale (Mc 3,21 «e i suoi parenti uscirono per prenderlo, perché dicevano che era fuori di sé») si sia ricomposto almeno con alcuni membri (per esempio Giacomo).

Quanto ai detti di Gesù riguardanti la relativizzazione dei legami di sangue è emblematico Mt 23,9: «non chiamate nessuno padre sulla terra perché uno solo è il padre vostro, che è nei cieli». Nell'episodio della madre e dei fratelli che lo mandano a chiamare la risposta di Gesù è la seguente: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli? ... chi fa la volontà di Dio, costui per me è fratello, sorella e madre» (Mc 3,31-35 e par. Mt 12,46-50; Lc 8,19-21), dove il legame di sangue è totalmente misconosciuto e le parole che lo caratterizzano sono ridefinite

30 M. Benedetti, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i figli dello Spirito Santo*, Biblioteca Franceseana, Milano 1998.

31 Su questo tema cf. A. Destro, M. Pesce, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano 2008.

in relazione al legame di obbedienza a Dio. E anche se Gesù nell'episodio del giovane ricco cita fra i comandamenti «onora il padre e la madre» lo fa in ossequio al contesto tradizionale che immediatamente dopo supera con l'esortazione ulteriore (Mc 10,17-27; Mt 19,14-16; Lc 18,18-27). Più radicali ancora sono i detti provenienti dalla cosiddetta fonte Q nei quali l'opposizione al sistema sociale e persino alla morale vigente è massima. Basti citare in proposito un detto come quello di Q/Lc<sup>32</sup> 14,26 («Chi non odia padre e madre non può essere mio discepolo, e chi non odia figlio e figlia non può essere mio discepolo») o l'episodio narrato in Q/Lc 9,59-60: «Un altro gli disse: “Signore, permettimi prima di andare e seppellire mio padre. Ma lui gli rispose: “Seguimi e lascia che i morti seppelliscano i loro morti”». L'atteggiamento di Gesù mira una diversa definizione dei rapporti interni alla famiglia, non più centrata sul principio dell'onore e sull'autorità verticale del padre, e, in via subordinata, della madre, per privilegiare relazioni di fraternità, cioè tra uguali, in funzione del regno di Dio.

32 Gli studiosi, come è noto, si orientano a pensare che il *Vangelo di Luca* riproduca più fedelmente i detti della fonte Q, che per questo vengono indicati con il riferimento lucano. Ma anche il testo di Luca deve essere sottoposto a vaglio, nel confronto con il parallelo di Matteo. In questo caso Luca presenta una sequenza più lunga di quella di Mt 10,37, che parla solo di madre e padre, figlio o figlia. Luca invece nomina padre, madre, figli, fratelli e sorelle e anche la «moglie». Sulla base della tendenza generale dei detti di Gesù, che non presentano mai cenno alla separazione fra moglie e marito e, viceversa, della sua costante menzione dell'asse parentale, è ragionevolmente certo che l'accenno alla «moglie» sia un'aggiunta intenzionale e mirata di Luca, in base alla sua tendenza a valorizzare un modello missionario ascetico e maschile: su questo punto mi sono giovata delle conclusioni di Marinella Perroni, che mi ha gentilmente messo a disposizione la sua tesi dottorale *Il discepolato delle donne nel vangelo di Luca. Un contributo all'ecclesiologia neotestamentaria*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1995, pp. 254-285. Anche il ricordo di fratelli e sorelle sembra, in questo caso, un'aggiunta di Luca, che ama le lunghe elencazioni, mentre pare più autentico il verbo “odiare”, usato da Luca, rispetto alla dizione “non amare” usata da Matteo.



La letteratura legata al nome di Giovanni procede piuttosto a un trasferimento simbolico della maternità. La figura della madre di Gesù nel IV Vangelo (chiamata da lui “donna”) ha una valenza riconosciuta dalla critica come simbolica<sup>33</sup> e la sua maternità diventa spirituale nell’episodio ai piedi della croce. Per non parlare della donna vestita di sole del cap. 12 dell’Apocalissi (rivisitazione di un mito largamente diffuso), la quale continua ad essere esposta, con la sua ulteriore discendenza, al dragone dopo aver partorito il figlio-messia, e la cui identificazione più probabile dovrebbe essere quella con l’Israele santo, donde la successiva identificazione con la Chiesa da parte dei successivi autori cristiani<sup>34</sup>.

Relativizzazione e simbologizzazione del tema della maternità sono del resto espedienti che pongono questi testi entrati a far parte del NT in continuità con la Bibbia ebraica, in consonanza con l’istanza di rovesciamento che pervade il discorso scritturistico, dove il primogenito è scalzato dal secondogenito, l’umile è scelto come campione di Dio al posto del potente e, appunto, la donna sterile (Sara, Rebecca, Rachele, Anna madre di Samuele) è oggetto dell’intervento divino, in un capovolgimento della logica e dei valori umani: per altro l’ultimo motivo, la sterilità delle matriarche, trova la sua prosecuzione nel vangelo di infanzia di Luca, dove l’evangelista, incrociando la storia della maternità della sterile Elisabetta con quella di Maria, perviene alla riscrittu-

33 A. Feuillet, *L’heure de la Mère de Jésus: étude de théologie Johannique*, Atelier M.D. Prouilhe, Fanjeux 1969. Cfr. Le osservazioni di G. Lettieri, *Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei Cantici dal Vangelo di Giovanni ad Agostino*, in *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*. Atti del Convegno Internazionale dell’Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.), Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006, a cura di R. Guglielmetti, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008, pp. 3-90, spec. 4-II.

34 Cfr. L. Arcari, “Una donna avvolta nel sole” (*Apoc 12,1*). *Le raffigurazioni femminili nell’Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, Ed. Messaggero, Padova 2008.

ra dell'antico motivo nel parto miracoloso di una vergine, affidandone la celebrazione al *Magnificat* di Maria stessa, che reinterpreta i canti di vittoria delle donne bibliche, rappresentanti la collettività di Israele<sup>35</sup>.

È impresa impossibile, allo stato attuale, datare con precisione i Vangeli canonici, tanto più le parti riguardanti l'infanzia di Gesù: nel caso del vangelo dell'infanzia di Lc 1-2 non esiste attestazione sicura della sua conoscenza anteriormente a Ireneo: si tratta quindi di un testo piuttosto tardo, fra quelli entrati a far parte al NT, che valorizza il concepimento verginale di Maria già per motivi dottrinali. Invece la fonte più antica appartenente al NT, cioè Paolo, menziona la maternità esclusivamente in senso metaforico. Paolo attribuisce infatti a sé l'essere madre nei confronti dei Tessalonicesi (1 Ts 2,6-8) «siamo stati amorevoli in mezzo a voi, come una madre che ha cura dei propri figli»; la sua metafora del latte spirituale (1 Cor 3,2), che avrà lunghissima fortuna, fa anch'essa parte della stessa costellazione simbolica. Del resto, se stiamo a Mt 23,37, Gesù aveva già utilizzato un'immagine materna, quella della chiocciola che raduna i pulcini, per definire il suo rapporto con Gerusalemme. Con questi esempi entriamo nel campo dell'appropriazione metaforica della maternità da parte di un singolo personaggio.

Famosissima è un'altra simbologia di Paolo, a proposito di Agar e Sara (Gal 4,26-28), divenute, allegoricamente, nella sua interpretazione, le due alleanze, la prima stipulata sul Sinai, che genera figli nella schiavitù, e la seconda, la «Gerusalemme dall'alto», che genera per la promessa di Dio per la libertà, ed è la «nostra madre». L'immagine di Gerusalemme come madre è particolarmente valorizzata nella letteratura profetica: madre spogliata e senza figli, se diventa peccatrice, reintegrata da Dio, se è fedele. Già nel libro di Isaia viene proposta

35 I. Fischer, *Il contesto del Cantico di Anna e del Magnificat* in *Rileggere Salmi, Cantici, Inni*, a cura di P. Stefani, Morcelliana, Brescia, 2011, pp. 101-127; spec. 114-116.

anche una Gerusalemme escatologica, dove affluiranno le genti, sposa del Signore (Is 62, 4-5). Nel Sal 86,5 (LXX) essa viene chiamata «Madre Sion». A questo orizzonte metaforico si riferisce Paolo: non è possibile però, a mio parere (nonostante la quasi unanimità della letteratura specialistica a riguardo) far slittare il significato di alleanza identificando la Gerusalemme dall'alto di Paolo con la Chiesa. L'alleanza è per Paolo una condizione spirituale cui si è chiamati e da realizzare a partire dalla fede in Cristo libera dai legami della legge, è un modo di stare davanti a Dio. Policarpo di Smirne, nelle prime decadi del II secolo, con la semplicità del suo sguardo fedele alle autorità precedenti e, pertanto, poco reinterpretante, è più vicino all'accezione di Paolo quando scrive che la fede (*pistis*) è la «madre di tutti noi»<sup>36</sup> (Paolo diceva «madre di noi»).

È indubbio però che, con il passare del tempo, la diffusione dell'immagine della Chiesa come sposa di Cristo, a sua volta riscrittura della metafora sponsale biblica di Dio con il suo popolo, che trova il suo fondamento più evidente nel cap. 5 della Lettera agli Efesini, combinata o no con il Cantico dei Cantici, favorirà l'idea della preesistenza della Chiesa, già compiutamente espressa nella *Seconda lettera di Clemente* (14,2) e nel *Pastore di Erma* (*Vis.* II,4), poi negli gnostici che considerano la Chiesa una delle prime sizigie<sup>37</sup>. Il passo ulteriore, quello di considerare la Chiesa come madre, lo ritroviamo come dizione specifica per la prima volta in Marcione, se consideriamo come

36 Policarpo, *Ep.* 3,3, ed. E. Prinzivalli, in *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, II, a cura di E. Prinzivalli e M. Simonetti, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2015, pp. 36-37.

37 Cfr. E. Prinzivalli, *La donna, il femminile e la Scrittura nella tradizione origeniana* in *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, a cura di K.E. Børresen, E. Prinzivalli, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, pp. 77-96, spec. 78-82 (disponibile anche in tr. spagnola: Editorial Verbo divino, Madrid 2014 e tedesca: Kohlhammer, Stuttgart 2016).

suo un passo dell'*Adv. Marc.* (V,4,8) di Tertulliano nel quale risulta che Marcione avrebbe sostituito nel testo di Gal 4,24-26 l'espressione «Gerusalemme dall'alto» con «la santa Chiesa, che è nostra madre»<sup>38</sup>: ciò starebbe a indicare che la dizione della Chiesa come madre era già vulgata prima della metà del II secolo, almeno in Asia Minore. Secondo il più recente editore (Tuckett) sarebbe romana, secondo l'antica ovvia ipotesi, l'origine della *Seconda Lettera di Clemente ai Corinzi*, nella quale si applica alla Chiesa («la nostra Chiesa era sterile prima di avere dei figli») il passo di Is 54, 1 sulla donna sterile che deve gioire, già riferito da Paolo alla Gerusalemme dall'alto (Gal 4,27)<sup>39</sup>. Nella *Lettera dei martiri di Lione e Vienne*<sup>40</sup> figura l'appellativo di «vergine madre» a proposito della Chiesa.

Il concetto della Chiesa come madre avrà una fortuna ininterrotta, sia sul versante della pura e semplice dizione Madre Chiesa<sup>41</sup> sia sul versante dell'interpretazione biblica, sia su quello degli sviluppi della riflessione ecclesiologica. Per il versante esegetico, si assiste, da un lato, a una moltiplicazione dei luoghi e delle figure bibliche in cui riscontrare allegorie della Madre Chiesa: non è più solo Sara a rappresentare la Chiesa, dopo aver rappresentato la nuova alleanza in Gal 4,24, ma anche Rachele in Giustino (*Tryph.* 63); Rebecca in Ippolito (*Ben. Iac.* 3). Cipriano, nei suoi *Testimonia ad Quirinum* può fare un elenco consistente di donne-sterili poi madri simboleggianti la Chiesa (*Test.* 1,20). Altre immagini vengono dal NT: Tertulliano, a partire dal rac-

38 A. von Harnack, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Cerf, Paris 2003, pp.67-68.

39 *II Clem* 2,1 Cfr. il commento di Ch. Tuckett, in *2 Clement. Introduction, Text, Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 140-147.

40 Il testo è in Eusebio di Cesarea, *Hist. eccl.* V,1,45. Dubbio è invece, e probabilmente riferito a Maria, il passo di Ireneo in *Adv. haer.* 4,33,4.

41 J.C. Plumpe (*Mater ecclesiae. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, The Catholic University of America Press, Washington 1943, p. 128) nota che a Roma la dizione Madre Chiesa non è in uso fino a Damaso.

conto di Eva tratta dal costato di Adamo, vede la Chiesa nascere dal costato di Cristo nel sonno della sua morte (*de anima* 43, 10; CCL II, 845-7). L'interpretazione della donna di Ap 12 come Chiesa trova la sua più ampia celebrazione in Metodio di Olimpo (*Symp.* 8), ma già il *De ant.* (61-63) di Ippolito illustrava l'allegoria.

La riflessione sulla maternità della Chiesa avrà molteplici sfaccettature<sup>42</sup>. Posso solo accennare alla distinzione fatta da Origene fra la Chiesa celeste, cui propriamente pertiene la maternità, e la Chiesa terrena, che ne è rispecchiamento, spesso manchevole, ed è piuttosto figlia di quella<sup>43</sup>. Al polo opposto si colloca il pensiero di Cipriano, il cui apporto al rafforzamento istituzionale della Chiesa in senso unitario, sacramentario e antieretico in nome della sua maternità è ben noto. Emblematica è l'inversione del rapporto padre-madre (che per gli antichi era logico e cronologico, stante la loro concezione della generazione che vedeva la donna passiva accoglitrice del seme maschile) in madre-padre nella seguente celebre espressione *Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem*<sup>44</sup>, reso ancora più chiaro nella variazione: *Ut habere quis possit deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem*<sup>45</sup>. Cipriano può esprimersi così perché incentra

42 Si veda Clemente Al., *Paed.* 1,6,42; 3,12,97-99; *Strom.* 4.21.130.2; cfr. Origene, *Hom. Lev.* XII,4; l'offesa del peccatore è alla Chiesa madre celeste. cfr. F. Cocchini, *La chiesa nel Commento a Giovanni*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli, Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2005, pp. 333-360.

43 Plumpe, *Mater ecclesiae. An Inquiry*, p. 70 ss. Cfr. *Scholias in Ps* 44,10 Pitra, *Anal* 3 (1883), 42. Per dare un'idea di come si comporta la tradizione più strettamente origeniana, il termine *ekklesia* non compare nel commento ai Salmi di Didimo il Cieco, almeno come interpretazione allegorica.

44 Cipriano, *De unit. Ecclesiae* 6; CCL 3, p. 263.

45 Cipriano, *Ep.* 74,7,2; CCL 3C, p. 572. Si è parlato a riguardo di "monofisismo ecclesiologico" come limite della concezione di Cipriano: cfr. A. Musoni, *Ecclesia Mater chez Cyprien de Carthage. Signification et portée théologique*, Las, Roma 2013, p. 342.

lo sguardo sulla fecondazione che lo Spirito dà alla Chiesa e solo alla Chiesa cattolica, la quale nel battesimo dà la vita ai fedeli. Quando poi cominciano ad essere costruiti edifici destinati al culto, i cristiani potevano vedere plasticamente rappresentata la maternità della Chiesa e la loro nascita alla fede in alcuni fonti battesimali la cui forma ricorda l'utero materno<sup>46</sup>.

Finora mi sono mossa nell'ambito del motivo della maternità metaforica sulle due traiettorie della maternità spirituale del singolo e della Chiesa, intesa come entità spirituale ma anche istituzionale. La seconda parte del titolo di questo paragrafo rimanda però a un altro versante del discorso: la situazione delle donne concrete e gli atteggiamenti delle chiese dei primi secoli riguardo la maternità. Tornando a Paolo, fra le sue raccomandazioni mancano quelle riguardanti l'educazione dei figli. Anzi, mancano del tutto cenni alla maternità e alla paternità come fatto fisico. Fra i consigli che dà alla Chiesa di Corinto una fortuna enorme ebbe quello di mantenere la castità, evitando, se possibile, il matrimonio (cfr. 1 Cor 7). L'atteggiamento di Paolo, il quale per altro raccomanda agli sposi di non sottrarsi all'atto sessuale (1 Cor 7,5) e ha una lodevole visione della reciprocità del rapporto fra i coniugi, si spiega in un'ottica escatologica: la figura del mondo, cioè l'assetto del mondo con le sue istituzioni è giunto al suo termine, e si attende il ritorno glorioso di Cristo che Paolo si aspettava, quasi fino alla fine, durante la sua vita. Ma in molti ambienti delle origini il consiglio riguardante la castità fu interpretato come un imperativo. Questa tendenza encratita, le cui origini sono complesse<sup>47</sup>, ma che si richiama anche a Paolo, si innesta su un atteggiamento complessiva-

46 R.M. Jensen, *Mater Ecclesia and Fons Aeterna: The Church and her Womb in Ancient Christian Tradition*, in *A Feminist Companion to Patristic Literature*, A-J. Levine ed., T & T Clark, London 2008, pp. 137-153.

47 Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1984.

mente anticosmico (la generazione non è parte dell'originario progetto di Dio) in alcuni casi, ma non sempre: il vescovo Pinito di Cnosso, a metà del II secolo, probabilmente non pensava che la generazione fosse un male, eppure proibisce ai suoi fedeli battezzati di sposarsi<sup>48</sup>. Anche se la posizione di Pinito non fu accolta dalla Grande Chiesa, si generalizzò un atteggiamento moderatamente encratita, quello secondo cui la verginità è la migliore condizione del cristiano e soprattutto della donna cristiana. La letteratura protrettica dal IV secolo in poi a riguardo elenca i mali derivanti dalla maternità, morte e malattie, ma anche le sofferenze e gli affanni provocati dai figli: sia pure in maniera indiretta, ci restituisce il dolore e la fatica che caratterizzavano nel mondo antico la maternità in modo incomparabilmente più pesante che nell'attuale mondo occidentale<sup>49</sup>. Ben prima, all'inizio del III secolo, Tertulliano, in uno scritto dedicato alla moglie, definisce *amarissima voluptas* il desiderio dei figli (*Ad uxorem* 5,1). Non a caso l'encratismo, nel suo versante radicale, fu preso di mira dai polemisti anticristiani fino a epoca tarda (si pensi a Giuliano imperatore), per cui già l'autore della *Lettera a Diogneto* doveva assicurare sul fatto che i cristiani generano figli come gli altri (e anzi non li espongono), senza far parola dell'ascetismo cristiano. Il timore nei confronti dell'encratismo radicale, oltre all'opposizione nei confronti di un ruolo attivo delle donne nelle chiese, è probabilmente alla base dell'unico testo neotestamentario che esalta la maternità fisica della donna, considerandola anzi il mezzo della sua salvezza. Mi riferisco a 1Tm 2,15: «essa (la donna) potrà essere salvata partorendo figli, se perseverano nella fede nella carità e nella santificazione, con modestia». Il brano non ebbe però la stessa fortuna di quello immediatamente precedente (l'imposizione del silenzio alla donna) presso gli autori cristiani, per-

48 Cfr. Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 23,8.

49 Cfr. S. Elm, *Virgins of God: the Making of Asceticism in Late Antiquity*, New York 1996.

ché pareva contraddire la preferenza accordata alla verginità, che stava diventando insegnamento comune nella Chiesa, e anche per la difficoltà che presentava il verbo plurale «se perseverano» che sembrerebbe subordinare la salvezza della donna alla buona condotta dei figli.

Nella vita quotidiana le donne cristiane si sposavano, per la maggior parte, facevano figli e morivano spesso di parto o comunque giovani, come attestano le iscrizioni cristiane: un oracolo montanista esorta al martirio proprio mettendolo a confronto, in positivo, con la morte per aborto. Nelle fonti martiriali compare, sul modello della madre dei Maccabei, la maternità spirituale prima che fisica, delle donne martiri, a volte sostitutiva di quella fisica<sup>50</sup>. Successivamente si svilupperà il tema della maternità spirituale delle ascete e delle monache<sup>51</sup>. A questo riguardo mi limito a dire che credo di poter confermare quanto dicevo in un saggio di alcuni anni fa: se è attribuita a un maschio la maternità spirituale ha soltanto una valenza positiva, se invece attribuita a una donna entra in tensione dialettica con la maternità biologica<sup>52</sup>.

50 E. Zocca, *Il modello dei sette fratelli "Maccabei" nella più antica agiografia latina*, in *Sanctorum* 4 (2007), pp. 101-127. Vedi su questo A. van den Hoek, *Female Splendor: the Role of Twelve Women Saints in the Apse of the Euphrasian Basilica of Poreč (Parentium)*, in *Eastern Theological Journal* 1/2 (2015), pp. 265-307.

51 Cfr. A. Cameron, *Desert Mothers: Women Ascetics in Early Christian Egypt*, in *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*, E. Puttick et alii eds., Lewiston (NY) 1993, pp. 11-24.

52 E. Prinzivalli, *La maternità spirituale nel cristianesimo antico*, in *Santa Monica nell'Urbe dalla Tarda antichità al Rinascimento. Storia, Agiografia, Arte*. Atti del Convegno Ostia antica-Roma 29-30 settembre 2010, a cura di M. Chiabò, M. Gargano, R. Ronzani, Centro Culturale Agostiniano-Roma nel Rinascimento, Roma 2011, pp. 1-15, spec. 9-10. Cfr. G. Caruso, *Noctis quodammodo stella: Maria nella riflessione di Agostino*, in *Eastern Theological Journal* 1/2 (2015), pp. 309-332, spec. 321-322.



3. La funzione della maternità verginale di Maria nel cristianesimo delle origini

Tratterò brevemente il tema, spingendomi solo verso la fine del II secolo. I vangeli dell'infanzia di Matteo e Luca hanno, in un quadro degli avvenimenti complessivamente divergente, alcuni elementi comuni, fra cui spicca quello della concepimento verginale di Gesù da Maria. Se ne deduce facilmente che questo teologumeno preesisteva agli evangelisti<sup>53</sup>. A quando possa risalire, è difficile dirlo: si può assumere che sia sorto alquanto dopo la morte di Gesù, perché le narrazioni dei sinottici (vangeli di infanzia a parte), di Giovanni e in generale gli altri scritti del NT non ne risentono affatto.

La funzione originaria della maternità verginale di Maria è tutta cristologica. Si tratta di dire qualcosa su Gesù che assicuri il suo rapporto con Dio *ab origine*, operando un cammino a ritroso dalla fede nella resurrezione e dall'investitura sulle rive del Giordano fino al concepimento. In questa primissima fase l'interesse dell'enunciato è rivolto esclusivamente a spiegare la figura di Gesù, prendendo facilmente, man mano che si sviluppa una cristologia "alta", la direzione doceta, secondo la quale il concepimento verginale significa soprattutto nascita miracolosa ed è funzionale alla dichiarazione che Cristo è un essere divino che assume un corpo solo in apparenza<sup>54</sup>, declinandosi ulteriormente nel docetismo valentiniano con la descrizione della nascita da Maria come da un tubo attraverso il quale scorre l'acqua<sup>55</sup>.

53 E. Norelli, *Avant le canonique et l'apochryphe. Aux origines des récits de la naissance de Jésus*, in *Revue de théologie et de philosophie* 126 (1994), pp. 305-324.

54 *Ascensione di Isaia* 11,2-18: cfr. E. Norelli, *Ascensio Isaiaae. Commentarius*, Brepols, Turnhout, CCSA 8, 1995, pp. 535-538. Per la dipendenza del racconto della nascita di Gesù in *Asc. Is.* da una fonte comune al Matteo cfr. Id., *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, EDB, Bologna 1994, pp. 145-147.

55 M. Tardieu, 'Comme à travers un tuyau'. *Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ*, in *Colloque international sur les textes de*

Ignazio, fortemente avverso al docetismo, conferma peraltro tale teologumeno e lo volge a dire che il concepimento da una vergine è il segno della novità portata da Gesù Cristo<sup>56</sup> (*Efesini* 19,3 e 20,1). Ireneo (II metà del II secolo) svilupperà il tema parlando della nuova creazione operata nella vergine Maria: «il Signore ricevette una carne formata secondo la stessa economia di quella di Adamo, nascendo da una vergine grazie alla volontà e alla sapienza di Dio, per mostrare una carne formata in maniera simile a quella di Adamo e per essere colui di cui era stato scritto che era, all'origine, a immagine e somiglianza di Dio»<sup>57</sup>.

A metà del II secolo Giustino martire attesta l'insorgere di un altro motivo di lunga durata, la contrapposizione fra la disobbedienza rovinosa di Eva, che arreca morte alla discendenza, e l'obbedienza salvifica di Maria, dalla quale nasce il Figlio di Dio<sup>58</sup>. Anche in questo caso lo sbocco di interesse del discorso è cristologico.

In quello stesso II secolo il teologumeno del concepimento verginale era entrato nella polemica fra cristiani e giudei, nota anche al polemista pagano Celso<sup>59</sup>. Ecco dunque, come ha ben messo in luce Enrico Norelli<sup>60</sup>, il trattamento paradossale della figura di Maria: il

*Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, B. Barc éd., Presses de l'Université de Laval, Québec 1981, pp. 151-177.

56 Ignazio, *Ep. ad Eph.* 19,3 e 20,1: cfr. le note di commento di M. Simonetti, in *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I, a cura di E. Prinzivalli e M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2010, pp. 559-561.

57 Ireneo, *Epid.* 32; SCh 406 (1995), p. 128.

58 Giustino, *Dial.* 100.

59 Origene, *C. Cels.* I,28-32. Si veda il commento di M. Borret in *Origène. Contre Celse*, SCh 132 (1967), pp. 150-165; cfr. E. Norelli, *La tradizione sulla nascita di Gesù nell'Alèthès logos di Celso*, in *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1998, pp. 133-166.

60 E. Norelli, *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Labor et Fides, Genève 2009, pp. 52-55.

*Protovangelo di Giacomo* fonda, da un lato, la storia di Maria, dall'altro la imprigiona nella sua verginità, che viene per così dire certificata passo dopo passo fino all'ulteriore asserzione della verginità *in partu*, il tutto funzionale a controbattere l'accusa di una nascita adulterina di Gesù. A Maria vengono tolte quasi del tutto le parole (tranne che per dichiarare la sua obbedienza, per ribadire costantemente la sua purezza e dare in 17,2, la profezia dei due popoli, uno che piange e l'altro che esulta), soprattutto la domanda all'angelo al momento dell'annuncio (che diventa nel *Protovangelo* una perplessità interiore) e il canto del *Magnificat*, con cui Luca aveva disegnato una Maria autonoma e consapevole del disegno divino sulla sua maternità.

Un ulteriore corollario viene esplicitato dallo Pseudo Giustino<sup>61</sup>, che spiega la maternità verginale innanzitutto con la finalità di «eliminare la generazione causata da un empio desiderio», sottintendendo quindi che la generazione è macchiata dalla concupiscenza, dopo il peccato dei protoplasti ed è quindi sotto il dominio del diavolo, rispetto al quale Dio mostra la sua superiorità plasmando un uomo anche senza il connubio.

Un'eredità complessa viene trasmessa, a proposito della maternità verginale di Maria, ai secoli seguenti, che specificheranno ulteriormente l'originario teologumeno aggiungendo la verginità *post partum* (nonostante le perplessità dei teologi più accorti del III secolo, Tertul-

61 Ps. Giustino, *De res.* 3,5: cfr. il commento di A. D'Anna in *Terza lettera ai Corinzi. Pseudo-Giustino, La risurrezione*, Paoline, Milano, 2009, pp. 202-203.

liano<sup>62</sup> e Origene<sup>63</sup>) e iniziando una pietà mariana che sembra muoversi ancora però nel solco della riflessione cristologica.

62 Cfr. *De carne Christi* 23; SCh 216 (1975), p. 302: *peperit enim quae ex sua carne, et non peperit quae non ex viri semine; et virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu [...] peperit quae peperit, et si virgo concepit, in partu suo nupsit*. La motivazione che conduce Tertulliano a negare la verginità *in partu* è antidocetista: egli cerca di evitare che l'accentuazione dell'aspetto miracolistico della nascita di Gesù comprometta l'affermazione della sua piena umanità: R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, Edizioni Universitarie, Friburgo, CH, 1962, p. 92.

63 Origene, *Hom. in Luc.* XIV,8; SCh 87 (1962), pp. 226-228.